

10



UNIVERSIDAD DISTRITAL
FRANCISCO JOSÉ DE CALDAS



ISSN impreso: 2011-5253

ISSN en línea: 2422-278X



ENTREVISTA

Paro nacional, protesta social y las mitologías nacionales: los hombres entigrecidos y el estallido social

Entrevista a Adrián Serna Dimas

Entrevista realizada por Equipo Editorial Ciudad Paz-ando

Para citar: Revista Ciudad Pazando. (2021). Paro nacional, protesta social y las mitologías nacionales: los hombres entigrecidos y el estallido social. Entrevista a Adrián Serna Dimas. *Ciudad Paz-ando*, 14(2), 122-128. doi: <https://doi.org/10.14483/2422278X.18383>

El 28 de abril del año 2021, cuando el Congreso de Colombia se disponía a comenzar el debate del proyecto de reforma tributaria presentado por el Ministro de Hacienda Alberto Carrasquilla, que buscaba, entre otras cosas, gravar con el Impuesto de Valor Agregado (IVA) parte importante de la canasta familiar, se inició el paro nacional en Colombia. No obstante, con el paso de los días, el paro derivó en Una serie multidimensional de protestas que han sido denominadas por diversos medios de comunicación como Estallido Social, por su semejanza con las protestas sucedidas en 2019 en Chile. El proyecto de Reforma, que se denominó desde el gobierno de Iván Duque como Ley de Solidaridad Sostenible, buscó recaudar un total de 32 billones de pesos a costa de afectar el acceso de los habitantes del territorio nacional a productos de primera necesidad, servicios públicos básicos y otros tantos elementos que hasta el momento se encuentran exentos del mencionado impuesto que, por demás, en Colombia escala al 19% del valor total del servicio o producto adquirido.

A pesar de que la reforma tributaria fue, por decirlo de alguna manera, la gota que rebasó el vaso de la paciencia de los colombianos, para nada es el único elemento que se constituye como causa del fuerte estallido social. A lo anterior hay que sumar el constante descontento por el manejo estatal de la pandemia por el Covid 19, la situación de inequidad y desigualdad social que persiste en el país, el regreso de la violencia armada tras tres años que parecieran no haber hecho más que retroceder en la firma de la paz que se logró en la Habana en el año 2016, y por su puesto el advenimiento de una reforma a la salud y al régimen pensional que, de la misma manera, se levantaban peligrosamente en contra de las pocas garantías de las que aún goza el grueso de la población nacional.

Así las cosas, no es extraño que el Paro Nacional de 2021, que además continúa con muchas de las peticiones elevadas en las protestas sociales del año 2019 antes de la llegada de la pandemia, se esté presentando como un movimiento articulado y heteróclito de movimientos sociales. Desde las centrales obreras, sindicatos y los movimientos universitarios, hasta los colectivos artísticos y las comunidades indígenas han venido tomando partido de la protesta en alza de sus propias peticiones que, sea dicho, resultan convergiendo en el cambio estructural de condiciones de asimetría social en todo el territorio colombiano, la defensa de la paz y por supuesto la retracción del gobierno respecto a las mencionadas reformas.

Dentro de este abanico diverso de colectivos y movimientos que se han aunado al paro nacional, las comunidades indígenas han tenido un papel bastante peculiar: muchas de las acciones directas de estos grupos, que se han hecho públicas en el marco de la protesta, han tenido que ver con la tumba de estatuas de próceres de la época colonial e independentista, lo que ha llevado a los medios de comunicación a reconocer en movimientos como la

Minga Indígena o el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) una fuerza que se abalanza en contra la propiedad pública y la civilidad de la urbe (las grandes protestas del Paro Nacional han tenido lugar en las ciudades más conocidas del país).

De la misma manera, los partidos políticos en apoyo al gobierno nacional han aprovechado la oportunidad para tildar de terroristas a grupos como los mencionados anteriormente, solicitando el apoyo de la Fuerza Pública para su modulación; algo que se torna aún más preocupante, cuando ya fue ratificado por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos que el Estado colombiano ha respondido de manera desmedida a la protesta social, dejando un saldo considerable de civiles heridos y fallecidos en el marco de lo que ha venido ocurriendo en el país. Con todo, es inevitable observar que el indígena, al igual que el denominado vándalo, se convirtió en una suerte de chivo expiatorio que justifica el actuar abiertamente violento del Estado en el tratamiento de una protesta social que expresa a viva voz el descontento de los colombianos con el actual Gobierno Nacional.

Por ello, para charlar acerca de las identidades indígenas y de cómo estas se manifiestan en un ambiente de movilización social, el día 12 de mayo de 2021 se llevó a cabo el programa radial *¿Qué está Paz-ando?*, bajo el título de *Conyuntura Nacional: Manifestaciones Entigrecidas*. En él se realizó una interesante entrevista al antropólogo Adrián Serna Dimas, profesor de la Licenciatura en Ciencias Sociales, de la Maestría en Investigación Social Interdisciplinaria y también del Doctorado en Estudios Sociales de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas. El profesor Serna Dimas fue miembro del equipo de diseño del Doctorado en Estudios Sociales y director del Instituto para la Pedagogía, la Paz y el Conflicto Urbano – IPAZUD.

A continuación, se presenta la transcripción abreviada y corregida de la entrevista mencionada anteriormente. Una interesante charla que, partiendo de las ideas consignadas en la más reciente publicación del profesor Serna Dimas, denominada *“Los Hombres Entigrecidos, Hecho Colonial, Mitología Nacional y violencia en la cuenca media del río Magdalena Colombia”*; discute el aterrizaje de los planteamientos teóricos del invitado respecto a la coyuntura nacional devenida del Paro Nacional del año 2021. Un diálogo que permite abrir el debate sobre aquellas construcciones simbólicas que se alojan en la mitología nacional como pretexto para una violencia de la cual parece que el país no puede escapar: el Hombre Entigrecido como avatar del indio bravío, salvaje y violento.

¿Cuál es la motivación que lo llevó a investigar sobre las poblaciones indígenas de la cuenca media del río Magdalena?

Bueno, el interés particular por ese territorio inicia con mi trabajo de campo como estudiante de antropología dedi-

cado a la arqueología y después como arqueólogo y antropólogo profesional en el Valle del Magdalena, especialmente en el Magdalena Medio, donde es tan recurrente la alusión al indígena, en particular a los pueblos ancestrales considerados de filiación caribe. Mi esfuerzo fue por saber qué vínculo podía haber entre esa presencia persistente del indígena en tiempos prehispánicos y las comunidades campesinas que se forjaron con la colonización. Ahí se encuentra el gran interés de mi investigación.

Ahora bien, poco a poco voy esclareciendo que el sendero que hay entre el indígena del siglo XVI que quedó enfrentado al imperio español y los colonos en realidad está plagado de imágenes producidas por el régimen colonial, pero, sobre todo, por el país republicano. Se forma allí en esas imágenes una figura que no es el indígena en sí, sino un indio antiguo, manufacturado con todas las creencias de los colonos de las montañas circunvecinas, antioqueñas, santandereanas, boyacenses, bolivarenses, cundinamarquesas, caldenses y tolimeses. También de un indio antiguo concebido con fragmentos de distintos discursos, científicos, religiosos, artísticos, literarios. Por último, un indio antiguo donde técnicos, políticos y funcionarios vierten sus principales prejuicios y hasta malquerencias. Al final con todo esto se forja al hombre entigrecido, que se saca a escena cada que se quieren solapar las contradicciones nacionales que plagan de violencia la región. El término de hombres entigrecidos procede de *La otra raya del tigre*, de Gómez Valderrama.

¿Cuál es el papel de la mujer en su obra? ¿Está ella entigrecida también?

La mujer es fundamental para entender la lógica de los hombres entigrecidos. Ella es habitualmente una alegoría, una figura, una metamorfosis, una imagen mimetizada de la naturaleza del Magdalena Medio: ella es virginal, fértil, bella y promisorio en frutos, prometida a la mano del hombre blanco, sea el conquistador español o un empresario moderno. El modo de producción hecho romance. No obstante, al amor le espera la tragedia, la muerte inevitable de la mujer, por cuenta habitualmente del indio antiguo, con lo cual se enmascara la contradicción del modo de producción. Siempre que aparece el hombre entigrecido aparece la catástrofe para la mujer. Ahí lo que intentan hacer las mitologías nacionales es mostrar que el país no avanza o que cuando pretende avanzar aprovechando la fertilidad de la naturaleza aparece la violencia que, creada obviamente por el modo de producción que se ha impuesto, se difiere en sus causas o razones para endilgarla a las pretensiones del hombre entigrecido.

En su trabajo usted habla sobre un vínculo intrínseco entre la violencia y las representaciones e imaginarios de la cultura expresados en las mitologías, ya sean antiguas, modernas o actuales, que se construyen en la nación derivadas del hecho

colonial. ¿Cómo es que la violencia pasa a ser parte de la cultura? y ¿qué papel toman en ello lo que usted llama las faenas cotidianas?

Habitualmente se tiende a establecer la cultura como contraposición a la violencia. La cultura es el lugar de la creación, de los valores que se preservan y de la tradición que ampara; fuera de esta quedan todos los fenómenos de contradicción. En otros casos se alude a una cultura de la violencia, que es más un término de cajón, una mitología de tantas, que oscurece más la relación que pueden existir entre nuestras prácticas sociales idiosincráticas y las relaciones violentas que se han tramitado a través de ellas.

En contraposición a esto mi investigación se orienta desde unos abordajes de la memoria cultural así como desde ámbitos como la postmemoria, que entienden que en circunstancias conflictivas, violentas o traumáticas la cultura queda amenazada por el silencio o la oscuridad: las prácticas cotidianas que la cultura misma ha producido para garantizar la existencia, las faenas cotidianas del comer, del dormir, del trabajar, del amar o del rezar, son colonizadas por los perpetradores para naturalizar el terror y propagarlo por comarcas enteras. El canaleta, el machete o el trapiche, el río, el cultivo o el cañaduzal, se tornan metáforas propicias para plasmar sobre ellas el terror. La reacción de la propia cultura ante esta colonización es producir unas imágenes primordiales que, como síntomas, denuncian soterradamente la violencia pero proyectándola al pasado. La fantasmagoría del pasado tiene encriptada las palabras que permiten denunciar al perpetrador en el presente.

Cuando se dice que Colombia siempre ha vivido en medio de la violencia, muchos discursos se inclinan a condenar al país a una suerte de violencia eterna. Pareciera que hubiéramos creado un relato, toda una filosofía maldita de la historia, porque hay una especie de presencia persistente como producto eminentemente mitológico que dice: no, es que aquí somos violentos porque estamos en la tierra caliente, porque estamos en el trópico o porque aquí hubo una presencia indígena. Pero en realidad esta presencia no es sino un modo de hacer denunciante o decible lo indecible.

A partir de todos estos símbolos diferidos, fuertemente ideologizados, intento discutir cuáles son las causas profundas de nuestras contradicciones. Ahora bien, es necesario ir a buscarlas en los modos en cómo nos apropiamos de los territorios, particularmente de las maneras en las que se introdujeron ciertas faenas de la vida cotidiana, como lo son la pesca, la agricultura o la minería. En esas apropiaciones hay toda una carga violenta porque el propio modo de producción colonial no tiene forma distinta de apropiarse del territorio más que por medio de la violencia, lo que fundamenta la idea de que el territorio es intrínsecamente violento, cuando realmente lo es el régimen que pretende explotarlo. Entonces, se termina por fetichizar la violencia: si no sabemos de dónde sale,

creemos que es inherente al territorio y que viene del pasado.

En la segunda parte de su trabajo, usted menciona la caída de los mundos primordiales a causa del hecho colonial y con esto la instauración de la figura del indio bravío como el avatar de la violencia y de lo salvaje: ¿cómo se aterrizan estas ideas a los hechos actuales del paro nacional con el constante ataque de las comunidades indígenas a estatuas de figuras del pasado colonial como Sebastián de Belalcázar o Gonzalo Jiménez de Quesada?

Las estatuas se han caído todo el tiempo. La religión monoteísta, para ir a la memoria cultural, está basada en la devastación de las estatuas. Por allá en el Antiguo Egipto, cuando Akhenatón realiza la gran revuelta contra el politeísmo, tumba las estatuas y proclama la aparición del dios que no se puede representar. Allí hay una afrenta contra las estatuas en nombre del monoteísmo, es decir, una afrenta que está en el origen mismo de Occidente. Cuando Moisés baja del monte de Sinaí y encuentra el becerro de oro lo destruye e impone la religión del libro. Pasamos entonces de la religión del culto a la religión del libro, con todo lo que ello implicará en el arte y la ciencia: la naturaleza se hace objeto de lectura, como bien lo recuerda Assmann. Es decir, en la tradición de Occidente la estatua no es algo tan monolítico como se puede llegar a pensar. En la Revolución Francesa, por tomar otro ejemplo, el gran debate fue qué hacer con toda la gama de estatuas que estaban vinculadas con el Antiguo Régimen y con sus representantes, con los reyes, los obispos o los monjes ¿las acabamos para que aparezca el nuevo orden? Efectivamente, comienza la destrucción masiva de iglesias y estatuas, una horda iconoclasta arremete sin contención ni medida, hasta que la propia Revolución actúa, impone unos criterios primarios para salvar objetos antiguos y declarará que los arranca del poder del rey para convertirlos en propiedad pública. Ese el origen del patrimonio. Y podríamos adentrarnos más a estos tiempos para señalar que las estatuas se caen no por sí mismas, sino por la precariedad o la inestabilidad del orden social que está, material y simbólicamente, en su base.

En el caso de Bogotá el fenómeno tampoco es extraño. La destrucción iconoclasta está en el seno del modelo de colonización que traen los españoles con Gonzalo Jiménez de Quesada, que pasa por la destrucción de los adoratorios indígenas que quedaban en las montañas. Destruídos los adoratorios se emplazarán allí las iglesias Monserrate, Guadalupe, La Peña... Es una colonización, si se quiere, del espacio en sus expresiones materiales y simbólicas, que parte de demonizar a las expresiones indígenas para justificar no solo la evangelización sino la desestructuración del conjunto del tejido social muisca. También para hundir una referencia fundamental de

cualquier tentativa de reconfiguración cultural con ánimos de resistencia, como podían serlo las expresiones religiosas.

La sociedad colonial no se permitió estatuas distintas a las efigies religiosas y así se conservó la sociedad republicana hasta bien entrado el siglo XIX. Por ejemplo, la estatua de a Simón Bolívar en el año 1848: una estatua bastante forzada que, cuando apareció en la Plaza Bolívar, la gente pasaba y le arrojaba piedras, la insultaba y le decía todo tipo de cosas. Ni para qué hablar de la de Santander, ordenada al poco tiempo de la Bolívar pero emplazada muchos después. Y así podríamos seguir el transcurso de la historia y comprender que en la capital la relación con las estatuas no ha sido de veneración, sino de crítica. La sociedad ha tomado la estatua para cuestionarse a sí misma. Por ejemplo, en el centenario de la Independencia nacional, en el año 1910, los obreros excluidos de las conmemoraciones convirtieron la imagen de Policarpa Salavarrieta en su gran referente de celebración. O la conmemoración del sesquicentenario, donde las estatuas se convirtieron en los objetos de interpelación para cuestionar la violencia partidista y justificar el Frente Nacional. Puede que las estatuas no hablen, pero la sociedad puede hacerlo a través de ellas.

Actualmente estamos en una situación de crisis que permite que las estatuas se muevan más que nunca, ya que cuando una crisis es de orden social la estatua no representa solamente una referencia histórica, sino que detrás de esta hay una forma condensada de lo que la sociedad entiende por valioso o necesario. Cuando lo importante deja de serlo o es cuestionado, la estatua se vuelve frágil y a veces se cae sola. En este caso, con todo el peso que tienen las estatuas en un país colonizado, es natural la hostilidad de lo indígena hacia esos monumentos.

Pareciera que actualmente en Colombia, en medio del estallido social, hay una búsqueda constante por un chivo expiatorio que legitime las acciones que está tomando el gobierno para mediar con la protesta social. En este proceso ha sido evidente el importante papel de los medios de comunicación en la percepción de la comunidad en general sobre los manifestantes. Hablando particularmente de las acciones de protesta de los pueblos indígenas, ¿usted observa en esos discursos mediáticos un esfuerzo por seguir perpetuando la idea violenta del hombre entregrecido?

Siempre que el país busca transformar sus condiciones de existencia, lo que implica realizar esfuerzos por parte de distintos sectores sociales para acabar con prebendas y privilegios, socavar con determinadas formas del status quo, automáticamente se dice: en el país no se pueden hacer estas cosas, ellas entrañan riesgos que al final pueden empeorarlo todo. La única prueba para defender esta creencia es una puesta en escena del pasado que muestre

la persistencia de nuestras imposibilidades compartidas. En el Magdalena Medio, se decía: hay que modernizar esta región porque es fundamental para su bienestar y para que el país se integre. Entonces se planteaba la modernización de la navegación por el río, la construcción de carreteras y se proyectaban los ferrocarriles, pero las incompetencias de quienes planeaban las obras más el tipo de economía en el que estaban inscritos esos proyectos, conducían a que ellos no se pudieran realizar, lo que sumaba al abandono histórico el empobrecimiento o la ruina dejada por la obra imposible o agotada. La innovación nacía muerta y el futuro se plagaba paradójicamente de melancolía. Las personas, al ver que las obras no avanzaban, automáticamente terminaban atribuyendo su imposibilidad a las contrariedades de la naturaleza, a la geografía, al clima, a los indígenas, cuando ya muchas veces estos ni siquiera existían en esa región. Así pasó con la aparición de los cultivos comerciales, con las tentativas de caminos, con las pretensiones de un ferrocarril e inclusive con el petróleo. Pareciera mejor no emprenderlos porque cuando se emprendían amenazaban con arruinar más la propia ruina. Pero no había un juicio a la incompetencia de los individuos, sino un señalamiento a otros habitualmente dando un salto al pasado.

En estas circunstancias, la imagen del indígena terminó siendo una suerte de entidad fantasmagórica a la que se apelaba como a un chivo expiatorio. Se impuso una personificación maligna de lo indígena a través de la cual operaron dos varias cosas: una negación de los valores de lo indígena, la instauración de una representación malévola de lo originario y una justificación no necesariamente velada sobre el carácter inevitable de la arbitrariedad y la violencia para imponer el desarrollo. La violencia no parecía entonces una desdicha colectiva, sino una necesidad. En este un proceso tiende a darse una cierta exaltación de la virilidad, presentada como indispensable y necesaria para el desarrollo de la nación. Esto es lo que George Mosse va a denominar la brutalización de la existencia: este país no se deja a las buenas, pues lo tenemos que hacer a las malas. Ahora bien, la particularidad de los hechos actuales es que cada vez asistimos más a esa brutalización de la existencia que utiliza el pasado para exaltar ciertas ideas como la necesidad de la virilidad y la guerra. Y salvajizar a los indígenas, tanto más cuanto estos actúan como agentes de reivindicación de derechos, bien puede participar de este ánimo de brutalización de la sociedad.

En marzo de 2018, finalizando la introducción de su trabajo de tesis doctoral, usted mencionaba que para ese momento ya se escuchaban en Colombia de nuevo las pisadas del “hombre entigrecido” dispuesto a hacer crujir sus fauces entre los platanales del país. Una manera muy poética de alertar sobre la violencia que se avecinaba

nuevamente sobre la Nación. ¿Cómo resultó su predicción? Y hoy, cuando el país se encuentra en medio de un estallido social, ¿cómo se puede lidiar con esa violencia de la que parece que no podemos escapar?

El fenómeno de los hombres entigrecidos aparece cada vez que al país se le vuelve extraña la causa de sus violencias. Esa una de las ideas centrales que trae la investigación. Cuando nuestra violencia se torna incomprensible, aparece ese hombre entigrecido extrapolado de las muchas y profundas mitologías heredadas desde la colonia y afianzadas en la república hacia el cual proyectamos una causa probable de todos nuestros males. Es lo que hace el universo social para intentar entender lo que le sucede cuando no encuentra otra razón. ¿Por qué en las distintas regiones la riqueza trae tanta violencia? No suena lógico de inmediato y ocultamos la contradicción que hace esto posible apelando a atavismos profusamente naturalizados: el clima, los pueblos indígenas caribe, los conquistadores españoles. El discurso mitológico agota el discernimiento político y la autocrítica al país. La violencia de ahora, la de estos años, pareciera incomprensible porque aparentemente estamos en un proceso de desmovilización de una guerrilla y un acuerdo de paz. Pero en realidad los problemas estructurales del país siguen intactos. Algunos incluso agravados por la desmovilización, como la colonización traqueta de diferentes regiones por todo tipo de mafias. El modelo de desarrollo de determinadas regiones las sigue atado a unas economías bastante complicadas: las extractivas. El país sigue dependiendo de materias primas cuya explotación se da en las condiciones más contradictorias que pueda haber. Entonces, en esas circunstancias, donde las cosas cambian para nunca cambiar, siempre va a aparecer una referencia simbólica que nos permita dibujar el porqué de las cosas, darle una razón de ser a la persistencia de lo mismo. Bueno, puede que no suceda tanto en el universo del pensamiento docto e intelectual, pero si es bastante común en el universo coloquial y cotidiano del campo colombiano.

Ahora, se abre la pregunta: ¿cómo se podría redimir el país de esta filosofía un tanto maldita de la historia que procede en realidad de una economía contradictoria encubierta por mitologías? Pues efectivamente transformando nuestra relación con la naturaleza y el territorio. La primera mitología que derribar es aquella de que el país es inmensamente rico o de que hay países que son por su sola naturaleza ricos. Realmente no hay países ricos, sino sociedades que hacen posible la riqueza. Si seguimos con esa mitología de que el país es rico nunca estaremos en capacidad de contener las formas predatorias de explotación económica, nunca interrogaremos la lógica estacional de nuestro sistema productivo, mucho menos configuraremos una sociedad sostenible que no dependa del goteo de recursos extractivos. Si eso no cambia, seguirán apareciendo los hombres entigrecidos como

forma de enmascarar nuestra incapacidad de cambiar y mejorar.

Por ello es importante la memoria, porque está en la capacidad de sacar a flote que nuestra relación devastadora con la naturaleza no solo causa sufrimiento, sino que este nunca encuentra cómo ser superado si no cambian relaciones sociales más extensas. Es decir, si nosotros no tenemos una idea del sufrimiento de la gente, si no logramos entender cómo sufre el campesino o el indígena, pues difícilmente el país va a poder cambiar. Sobre todo, porque buena parte de lo que ha ocasionado la violencia en el país ha sido la naturalización del sufrimiento de los otros.

Para finalizar, usted en su trabajo expone una particular crítica a la memoria histórica en el país ¿cuál es el motivo de esto? Y en consecuencia, ¿cómo plantea usted un ejercicio asertivo de construcción de memoria histórica en Colombia?

Yo critico el uso desmedido del concepto de la memoria histórica, como cuando se invoca para todo tipo de temas, porque esa práctica le ha quitado potencia a la noción. Considero que este concepto ha adquirido una vocación fundamental en diferentes contextos y es la de garantizar que quienes fueron víctimas de situaciones injustas, agraviantes o violentas puedan acceder a un proceso de reparación en términos de verdad y justicia. Este concepto asume que la memoria tiene una potencia para la reconstrucción histórica que puede favorecer un resarcimiento del sujeto que ha sido victimizado. Ese es el lugar que yo creo que deberíamos asumir para que no todo sea considerado memoria histórica. El interés por el pasado sin la presencia de un sujeto victimizado y reparable debería inscribirse en otros términos. Ahora muchos acostumbra utilizar el concepto de memoria histórica como un término cualquiera. Cuando da igual hablar de memoria histórica para reconstruir una masacre que para investigar la historia colonial de un poblado se da por supuesto que los dos hechos implican el mismo tipo de procesos anamnéticos, lo que no es cierto para nada. Y en muchos casos simplemente se interpone el término de memoria o de memoria histórica por cuestión de moda, para ponerle otro nombre a lo que habitualmente se entendía como historia. Muchas veces se habla de memoria, pero para nada se alude qué tiene que ver ello con las complejas dimensiones del recuerdo y el olvido.

Ahora, también es cierto que existe el riesgo de que el término de memoria histórica termine anclado solamente

a ciertos relatos o discursos. Por ejemplo, la arquitectura institucional de la memoria histórica en un país como Colombia ha llevado a suponer que el problema de esta memoria involucra fundamentalmente las contradicciones, los conflictos y las violencias nacionales provocadas por unos actores armados. Contra esto habría que decir que la victimización perpetrada por distintos actores armados en un momento determinado tiene tras de sí también los efectos de diferentes discursos anclados a unas estructuras sociales con profundidades en el tiempo: desde los discursos abiertamente políticos que sindicaban malévolamente al contradictor hasta los discursos religiosos que acusan o denigran al transgresor. Así vista, la memoria histórica no puede perder de vista las relaciones con la memoria social y la memoria cultural que permitirían rastrear cómo las creencias de la sociedad sin armas, incluso de las consideradas más bondadosas, pueden en algún momento participar en las atrocidades de la sociedad armada.

Precisamente por esto hay que recuperar la larga duración en la investigación para intentar entender la violencia en Colombia. Cuando hablamos de la larga duración no son los cincuenta años del conflicto armado reciente, sino periodos como el que recorre mi trabajo al que no considero de memoria histórica: tres o cuatro siglos. No se puede entender la forma en la que fueron victimizados los pescadores, sin comprender cómo fue que se construyó la alta cultura del río y su relación con la hacienda, con el petróleo, con la industria, y eso solo se reconstruye en la larga duración. De hecho, las iniciativas que había en algún momento para el guion del Museo de la Memoria, eran muy conscientes de la presencia del río en la cultura nacional. Nuestros ríos son los que conectan el país andino con el de los valles, las selvas y las costas. De ahí que el río sea fundamental para entender la idiosincrasia nacional, la configuración de las regiones, la constitución de las sociedades de provincia y obviamente el discurrir de la violencia, por solo dar un ejemplo. Hay que recuperar esos elementos en la construcción de memoria nacional porque no son accidentales. Eso es lo que garantizaría que la memoria de la violencia sea algo más que intentar quedarnos en lo inmediato y más visible, como los hechos criminales, o supeditándola a explicaciones que la reducen a un juego estratégico de determinados actores interesados o a una consecuencia de la penetración de determinadas economías lícitas e ilícitas.

